

KS. MICHAŁ SADOWSKI
Toruń – Włocławek, UMK

**KONTEKSTUALNA APOLOGETYKA
CHRZEŚCJAŃSTWA JĘZYKA ARABSKIEGO
NA PRZYKŁADZIE
MODLITWY OTWIERAJĄCEJ TEKST
O BOGU W TRÓJCY JEDYNYM
(MS Sinai Ar. 154)**

Muzułmańska konkwista (636 r.) zamieszkałego przez chrześcijan Bliskiego Wschodu przyniosła nieodwarcalne zmiany w wymiarze panujących tam relacji społeczno-religijnych. Pojawienie się nowej religii, której nośnikiem był nowy język, stało się kolejnym wyzwaniem rzuconym zamieszkującym te tereny chrześcijanom. Obecność w przestrzeni religijnej nowej jakości, jaką był islam, prędzej czy później musiała zaowocować interakcjami. Rozpowszechniający się zasięg, a wraz z nim i oddziaływanie języka arabskiego na zamieszkującą te tereny ludność, doprowadził w efekcie do tego, że zamknięci w swych denominacyjnych tradycjach liturgiczno-językowych chrześcijanie dostrzegli konieczność otwarcia się na nowy wymiar, jakim obok języka arabskiego — i za jego pośrednictwem — był islam, jego święta księga — Koran — oraz teologia. Adaptacja nowego języka oraz nawiązanie do teologicznego przesłania islamu zajęła bliskowschodnim chrześcijanom ponad wiek. Piszący w latach 40-tych VIII w. Jan z Damaszku jeszcze dokładnie nie wiedział, czym jest islam, traktując go jako jedną z chrześcijańskich herezji¹.

Znaczący przełom w tej świadomości dokonał się prawie równolegle w stosunku do twórczości Jana z Damaszku. Omawiany tutaj tekst zapisany pismem kufickim — *O Bogu w Trójcy Jedynym* (MS Sinai Ar. 154) — jest najstarszym znanym chrześcijańskim tekstem powstałym w języku arabskim, datowanym na lata 755–771². Odnośnie do przynależności denominacyjnej, uznaje się go za tekst melchicki³. Wy-

¹ Zob. IOHANNES DAMASCENES, *De Haeresibus*, PG 94, 764–773.

² Szerzej na temat jego historii, datacji i struktury zob. M. SADOWSKI, *Funkcja hidżabu w chrystologii najstarszego arabskojęzycznego tekstu chrześcijańskiego „O Bogu w Trójcy Jedynym”* (Sinai Ar. 154), „Teologia i Człowiek” 38 (2017) 2, s. 177–196.

³ Nazwa „melchici” wywodzi się od syryjskiego słowa *malkoyo* (królewski, imperialny). Określano nim wspólnotę wyznającą wiarę bizantyjskiej ortodoksji, akceptującą nauczanie sześciu ekumenicznych soborów, która funkcjonowała wyłącznie w świecie islamu. Jej przedstawicielem jest Jan z Damaszku. Kościół melchicki jako pierwszy, spośród głównych chrześcijańskich wyznań regionu (jakobici, syryj-

jątkowość tego podania nie tylko zasadza się na wczesnej dacie jego powstania, ale przede wszystkim wynika z jego dość niezwyklej kompozycji.

Omawiany tutaj początkowy fragment tego dokumentu skupia w sobie nadzwyczajny charakter całego dzieła. Modlitwa otwierająca, bo o niej mowa, jest tekstem pisanym rymowaną prozą (*sağ'*), charakteryzującą się prostym, łatwym do zrozumienia językiem. Istotną cechą tego fragmentu jest to, że trudno określić jego afiliację religijną. Można odnieść wrażenie, że mógł on wyjść zarówno spod pióra autora muzułmańskiego, jak i chrześcijańskiego.

Celem niniejszej analizy jest wskazanie na zbieżność niektórych, użytych tutaj, wyrażen z tekstem koranicznym przy równoległym odniesieniu ich do źródeł biblijnych.

1. Okresy i gatunki apologetyki chrześcijańskiej języka arabskiego

W arabskojęzycznej apologetyce chrześcijańskiej, typowej dla Bliskiego Wschodu, można wyróżnić cztery zasadnicze okresy. Pierwszy okres rozciąga się od II poł. VIII w. do II poł. IX w. Cechuje go częste odwoływanie się do tekstów biblijnych oraz koranicznych. Drugi okres przypada na początek X w. i charakteryzuje się odwołaniem do treści biblijnych oraz argumentacji filozoficznej. W trzeciej fazie rozwoju apologetyki, która przypada na cały X w., prym wiedzie filozofia, zaś ostatni, czwarty etap jej rozwoju, to aktualna w XI w. metoda powołująca się na elementy duchowe i humanistyczne⁴.

Z lektury Koranu wyraźnie wynika, że w centralnym miejscu islamskiego odrzucenia chrześcijaństwa znajdują się dwie podstawowe prawdy wiary chrześcijańskiej: dogmat o Trójcy Świętej oraz o Wcieleniu Syna Bożego⁵. Chrześcijańscy pisarze starali się bronić tych prawd wiary na różne sposoby. Obrona ta przybierała różnorakie formy zewnętrzne. Sidney H. Griffith wyróżnia cztery gatunki apologetyki uprawianej przez chrześcijan w ich konfrontacji z islamem, podając ich robocze nazwy: (1) „mnich na sesji u emira”; (2) „pytania i odpowiedzi”; (3) „wymiana korespondencji”; (4) „systematyczny traktat”.

czyzy wschodni), przyjął do swojego przepowiadania język arabski. Zob. S.H. GRIFFITH, *The Church in the Shadow of the Mosque. Christians and Muslims in the World of Islam*, Princeton 2008, s. 137–138; A. TREIGER, *The Arabic Tradition*, w: A. CASIDAY (red.), *The Orthodox Christian World*, London 2012, s. 92–93.

⁴ Zob. S.KH. SAMIR, *The Earliest Arab Apology for Christianity (c. 750)*, w: S.KH. SAMIR, J.S. NIELSEN (red.), *Christian Arabic Apologetics During the Abbasid Period (750–1258)*, Leiden – New York – Köln 1994, s. 109–114.

⁵ Świadczy o tym treść następujących sur: Q16:51 (przeciw dwubóstwu); Q6:163; 10:18.28–29; 23:91 (przeciw zrodzeniu bóstwa); Q6:100; 16:57; 17:111; 25:2; 112:3 (przeciw relacjom w Bogu); Q4:171; 5:72–73; 19:34–35 (przeciw synowstwu Jezusa). Do zapisu referencji koranicznych przyjęto wielką literę Q (od *Qur'ān*), po której występują kolejno numery sury i wersetu.

Pierwszy z gatunków, „mnich na sesji u emira”, zyskał wśród arabskojęzycznych pisarzy największą popularność. Był on swoistą relacją z debaty (*ġadal*) lub dysputy (*manāẓarah*), na które władze muzułmańskie zapraszały przedstawicieli różnych wyznań chrześcijańskich. Celem tych spotkań była prezentacja zagadnień dotyczących wiary oraz jej obrona wobec stawianych pytań i wysuwanych zastrzeżeń. Spotkania te przebiegały według określonego protokołu, włączając weń także metodę prezentacji tematu dyskusji⁶.

Kolejnym gatunkiem ujętym przez Griffitha są „pytania i odpowiedzi”. Został on prawdopodobnie zainicjowany przez wschodniosyryjskiego mnicha Teodora Bar Koni (VIII/IX w.). Zasadniczą cechą tego gatunku jest prezentacja nauki wiary na zasadzie bystrych odpowiedzi nauczyciela na konkretne pytania ucznia. Z czasem styl ten był utrzymywany w systematycznym, akademickim tonie (*‘ilm al-kalām*)⁷.

„Wymiana korespondencji” to kolejny popularny rodzaj chrześcijańskiej apologetyki w okresie Abbasydów. Początek swój bierze on od listu adresowanego przez muzułmańskiego nadawcę do chrześcijańskiego odbiorcy, w którym zaprasza on swego adwersarza do porzucenia chrześcijaństwa na mocy przedstawionych argumentów świadczących o prawdziwości islamu. W odpowiedzi na taki list, strona chrześcijańska redagowała jeszcze dłuższy tekst, odrzucający muzułmańską argu-

⁶ Do najstarszych tego typu pism zaliczany jest list zachodniosyryjskiego patriarchy Jana I (III) Sedry (631–648) do anonimowego emira z 644 r. W chrześcijańskiej tradycji arabskiej można wymienić pięć najbardziej znanych tego typu spotkań: wschodniosyryjskiego patriarchy Tymoteusza I (780–823) z kalifem al-Mahdīm (775–785), melchickiego mnicha Abrahama z Tyberiady z emirem ‘Abd al-Rahmānem al-Hāšimīm w Jerozolimie w 820 r.; melchickiego biskupa Harrānu, Teodora Abū Qurrah, z licznymi adwersarzami w obecności kalifa al-Ma’mūna w 829 r.; wschodniosyryjskiego metropolity Nisibi, Eliasza (1008–1046), z wezyrem Abū al-Qāsimim al-Husaynem ibn ‘Alī al-Mağribīm w 1026 r.; melchickiego mnicha Grzegorza z licznymi adwersarzami w obecności emira al-Malika al-Muṣammara około 1217 r. Zob. S.H. GRIFFITH, *The Monk in the Emir’s „Majlis”: Reflections on a Popular Genre of Christian Literary Apologetics in Arabic in the Early Islamic Period*, w: H. LAZARUS-YAFEH, M.R. COHEN, S. SOMEKH, S.H. GRIFFITH (red.), *The Majlis. Interreligious Encounters in Medieval Islam*, Wiesbaden 1999, s. 13–14; TENZE, *The Church in the Shadow of the Mosque*, s. 77–81.

⁷ Za sztandarowy przykład tego gatunku może posłużyć XVIII rozdział, pochodzącej z IX w., tzw. *Summa Theologiae Arabica* Stefana z Ramli, czy *Kitāb al-masā’il wa-l-ağwibah* ‘Ammāra al-Baṣrīego. Do I poł. IX w. ten sposób uprawiania apologetyki mocno się rozwinął i zyskał duże uznanie pośród pisarzy chrześcijańskich, uczestniczących, wraz z muzułmańskimi intelektualistami, w tzw. *‘ilm al-kalām* (to dyscyplina intelektualna poświęcona racjonalnemu uzasadnieniu prawd objawienia i badaniu implikacji prawd objawionych). Więcej na temat tych tekstów zob.: M. HAYEK, *‘Ammār al-Baṣrī; apologie et controverses*, Beirut 1977; S.KH. SAMIR, *Date de composition de la „Somme des aspects de la foi”*, OCP 51 (1985), s. 352–387; TENZE, *La „Somme des aspects de la foi”, oeuvre d’Abū Qurrah?* w: S.KH. SAMIR (red.), *Actes du Deuxième Congrès International d’Études Arabes Chrétiennes* (1984), (Orientalia Christiana Analecta 226), Rome 1986, s. 93–121; S.H. GRIFFITH, *A Ninth Century „Summa Theologiae Arabica”*, w: S.KH. SAMIR (red.), *Actes du Deuxième Congrès International d’Études Arabes Chrétiennes* (1984), s. 123–141; TENZE, *Faith and Reason in Christian „Kalām”: Theodore Abū Qurrah on Discerning the True Religion*, w: S.KH. SAMIR, J.S. NIELSEN (red.), *Christian Arabic Apologetics During the Abbasid Period (750–1258)*, s. 1.

mentację i broniący prawdziwości chrześcijaństwa. Zachowane po dziś dzień teksty nie są jedynie pojedynczymi listami, ale tworzą one zwarte zbiory korespondencyjne⁸.

Większość jednak znanych nam z imienia teologów, piszących zarówno po syryjsku, jak i po arabsku, skłaniała się ku tekstom opisowym. Tego typu prace Griffith sklasyfikował jako „systematyczny traktat”. Chodziło tu o traktaty w formie listów (syr. *'egartâ*, ar. *risālah*) lub rozpraw (syr. *mêmrâ*, ar. *maymar*, *kitāb*, *maqālāh*), w których poruszano rozmaite kwestie teologiczne. W stosowanej metodzie najczęściej posługiwano się *'ilm al-kalam*, choć nie unikano nawiązań do filozofii oraz logiki, odwołując się tym samym do prądów istniejących w literaturze muzułmańskiej⁹.

Traktat *O Bogu w Trójcy Jedynym* należy do ostatniego, czwartego gatunku apologetki, czyli „systematycznego traktatu”. Jego zasadniczym celem jest obrona chrześcijańskiej nauki o Trójcy Świętej i Wcielenia na podstawie danych skryptyrystycznych, włączając w to także Koran. Omawiane dzieło należy do nielicznej grupy chrześcijańskich tekstów wykorzystujących w swej argumentacji fragmenty Koranu. Powoływanie się na tę księgę w apologetyce chrześcijańskiej nie było takie oczywiste ze względu na status, jaki chrześcijańscy pisarze, piszący po syryjsku oraz arabsku, przyznawali Mahometowi i Koranowi. Z zachowanych arabskojęzycznych tekstów apologetycznych wynika, że Mahometa uważano, w najlepszym razie, za kogoś niewiele mniejszego od proroka (nazywano go „królem”; „kimś, kto podąża śladem proroków”), zaś sam Koran uznawano za księgę niekoniecznie objawioną¹⁰.

Najstarsze wzmianki o spotkaniu chrześcijaństwa z Koranem pochodzą z I poł. VIII w. Pewnych detali dostarcza nam anonimowy autor dialogu (ok. 720 r.), jaki miał odbyć pewien mnich z Bêt Hālē z irackim notablem. W tekście tym pojawia się informacja, jakoby obok Koranu (syr. *qūrān*) istniały także inne, równoległe pisma, z których korzystać mieliby muzułmanie. Są to: *Sura Krowa* (syr. *sūrat albaqarah*), *Sura Pająk* (syr. tutaj g-y-g-y) oraz *Tora* (syr. *tawrah*)¹¹. Pod koniec I poł.

⁸ Do najbardziej popularnych tekstów tego gatunku należą: korespondencja między cesarzem Leonem III (717–741) a kalifem 'Umarem II (717–720), korespondencja między muzułmaninem 'Abd Allāhem ibn Ismā'ilem al-Hāšimīem a chrześcijaninem 'Abd al-Masihem ibn Ishāqiem al-Kindīm, korespondencja między muzułmańskim astronomem Abū 'Isā Yahyā ibn al-Munağğim a dwoma uczonymi chrześcijańskimi, Hunaynem ibn Ishāqiem i Qustā ibn Lūqā. Zob. S.H. GRIFFITH, *The Church in the Shadow of the Mosque*, s. 85–88.

⁹ Zob. *tamże*, s. 89–92.

¹⁰ Zob. G.B. MARCUZZO, *Le dialogue d'Abraham de Tibériade avec 'Abd al-Rahmān al-Hāsimī à Jérusalem vers 820: étude, édition critique et traduction annotée d'un texte théologique chrétien de la littérature arabe*, Rome 1986, s. 321; TYMOTEUSZ, *Al-muḥāwarah al-dīniyya allatī ǧarat bayna l-ḥaṭīfah al-Maḥdī wa Ṭimāthāwus al-ǧāṭliq*, w: R. CASPAR, *Les versions arabes du dialogue entre le Catholicos Timothée I et le Calife Al-Maḥd 'i (Ile/IIIe siècle)*, „Mohammed a suivi la voie des prophètes”, „Islamochristiana” 3 (1977), s. 150.

¹¹ Enigmatyczny zapis g-y-g-y może być syryjską transkrypcją arabskiego słowa *inḡīl* – „Ewangelia” lub zniekształconym zapisem syryjskiego słowa *gwāḡay* – „pająk”, co sugerowałoby wówczas na istnienie sur *Krowa* (Q2) i *Pająk* (Q29), jako niewchodzących w skład *corpus Coranicum*. Zob. MNICH Z BÊT HĀLĒ, *Disputatio*, MS *Diyabakir Syr.* 95, fol. 6a; P. CRONE, M. COOK, *Hagarism. The Making of the*

VIII w. Jan z Damaszku, pisząc o islamie jako herezji chrześcijańskiej, w odniesieniu do jego świętych tekstów używa rzeczownika ἡ γραφή (pismo), co wskazuje na istnienie oddzielnych pism. Gdy zaś mówi o tekstach zebranych, używa greckiego słowa βιβλίον (księga), co nawiązuje do arabskiego *kitāb*¹². Interesujące, że Jan jest bardzo krytyczny wobec pism muzułmańskich, uznając, że są one „śmiechu warte” (βιβλίῳ χαράξας γέλωτος ἄξια), co bardzo wyraźnie wskazuje na specyfikę relacji tego ojca Kościoła do znanych mu fragmentów Koranu¹³.

Wykorzystanie fragmentów Koranu w chrześcijańskiej apologetyce było możliwe dzięki zmianom, jakie nastąpiły w przestrzeni językowej podbitych przez muzułmanów terenów. Z początkiem VIII w. język arabski przestał być jedynie zarezerwowany dla wyznawców islamu, stając się powoli powszechnie obowiązującym językiem urzędowym i *lingua franca* regionu¹⁴. Warto jednak zwrócić uwagę na fakt, że podejście pisarzy chrześcijańskich do świętej księgi islamu ewoluowało. Z jednej strony można mówić o odrzuceniu jej boskiego charakteru i przypisywaniu jej wyłącznie ludzkiego pochodzenia, uważając Koran za tekst pełen wad, który w żaden sposób nie mógł być porównywalny z Torą czy Ewangelią. Z drugiej zaś, wraz z postępującą inkulturacją chrześcijaństwa w świecie islamu, dostrzec można wyraźną próbę adaptacji pewnych fragmentów Koranu, wykorzystywanych do uzasadniania prawd chrześcijańskiej wiary¹⁵. To prowadziło do dość specyficznej aberracji — kwestionowano boskie pochodzenie tekstu koranicznego, ale przywoływano go tam, gdzie zdawał się przemawiać na korzyść strony chrześcijańskiej. Takie zaś zastosowanie Koranu było dla muzułmanów dowodem, że także chrześcijanie uznają jego boskie pochodzenie.

Od połowy IX w. chrześcijańskie relacje do Koranu zaczęły ulegać zmianie. Posługujący się językiem arabskim chrześcijanie zaczęli modlić się używając zwrotów koranicznych, czy też posługując się narracją typową dla świętej księgi islamu. Ta arabizacja, a w konsekwencji także pewna islamizacja chrześcijaństwa, przyczyniła się do powstania rozmaitych odpowiedzi, zależnie od denominacji, w których zazwyczaj odwoływano się do Koranu. Z biegiem czasu rozwinęto cały wachlarz relacji do tekstu Koranu, począwszy od polemicznych jego negacji, po ukierunkowane pokojowo wykorzystanie, objawiające się w licznych aluzjach, podobieństwach wyrażen, czy nawet cytatów, służących potwierdzeniu przyjętego przez autora argumentu¹⁶.

Islamic World, Cambridge 1977, s. 17–18; S.H. GRIFFITH, *The Qur'an in Arab Christian Texts; the Development of an Apologetical Argument: Abu Qurrah in the Majlis of al-Ma'mun*, *ParOr* 24 (1999), s. 206.

¹² Zob. IOHANNES DAMASCENES, *De Haeresibus*, PG 94, 769B.

¹³ Zob. TENZE, *De Haeresibus*, PG 94, 765A; D.J. SAHAS, *John of Damascus on Islam. The „Heresy of the Ishmaelites”*, Leiden 1977, s. 132.

¹⁴ Zob. M. SADOWSKI, *Teologia arabskich chrześcijan. Novum czy déjà vu?*, „Teologia i Człowiek” 26 (2014), nr 2, s. 212–215.

¹⁵ Zob. S.H. GRIFFITH, *The Qur'an in Arab Christian Texts*, s. 204.

¹⁶ Zob. M.N. SWANSON, *Beyond Proofexting: Approaches to the Qur'ān in Some Early Arabic Christian Apologies*, „The Muslim World” 88 (1998) 3–4, s. 319.

2. Modlitwa otwierająca *O Bogu w Trójcy Jedynym*

Tekst otwierający *O Bogu w Trójcy Jedynym* jest flagowym „reprezentantem” tej grupy chrześcijańskich tekstów apologetycznych, w których echo treści koranicznych jest bardzo wyraźne. Czytając poniższy tekst, trudno przypisać mu nie tyle afiliację denominacyjną, co religijną. Nie posiada on w zasadzie żadnych elementów, które wyraźnie przypisywałyby mu tożsamość chrześcijańską. Omawiany tekst można podzielić na następujące części: *basmala*, *ḥamdala* — Stwórca wszechświata (ww. 1–5), Prośba (ww. 6–7), Bóg a człowiek (ww. 8–12) i Inwokacja (ww. 13–16)¹⁷.

2.1. *Basmala*

بِسْمِ الْآبِ وَالْإِبْنِ وَرُوحِ الْقُدُسِ إِلَهِ وَاحِدٍ¹⁸

W imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego, jednego Boga¹⁹.

Modlitwa rozpoczyna się chrześcijańską inwokacją, mającą swe źródła w Mt 28,19. Jest to typowy zwrot otwierający niektóre arabskie teksty chrześcijańskie i po dziś dzień wypowiadany jest przy czynieniu znaku krzyża²⁰. Trynitarny charakter, wyrażony w wyraźnym wyartykułowaniu imion trzech Osób Bożych, jest zwieńczony wyrażeniem podkreślającym jedność i niepodzielność boskiego bytu („jeden Bóg” – إله واحد). Mimo że zawołanie to rozpoczyna się tutaj słowami *bi-smī*, to nie należy go utożsamiać z typowo muzułmańskim wyrażeniem o takim samym źródłosłowie, znajdującym się na początku każdej, prócz 9, sury Koranu (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ). Koraniczna *basmala*, głęboko zakorzeniona w islamie, jest nie tyle kopią chrześcijańskiej formuły trynitarnej, co raczej wyrazem teologicznej reformy, swoistego „przewrotu”, tak jak w przypadku jej chrześcijańskiego odpowiednika, gdzie mowa jest o Chrystusie jako Synu Boga²¹. *Basmala*, używana w islamie na początku każdego ważnego wydarzenia, przywołuje błogosławieństwo

¹⁷ Zaprezentowany tutaj podział modlitwy otwierającej na wersety został zaczerpnięty za: S.KH. SAMIR, *Une apologie arabe du christianisme d'époque umayyade?*, ParOr 16 (1990–1991), s. 94–95.

¹⁸ Tekst arabski za: S.KH. SAMIR, *Une apologie arabe*, s. 94–95 z uwzględnieniem *Fī taṭlīṭ Allāh al-wāḥid*, w: M. DUNLOP GIBSON (red. i tłum.), *An Arabic Version of the Acts of the Apostles and the Seven Catholic Epistles from an Eighth or Ninth Century MS. In the Convent of St Catherine on Mount Sinai, with a Treatise On the Triune Nature of God*, „Studia Sinaitica” 7 (1899), s. 74. Wokalizacja tekstu arabskiego — własna.

¹⁹ *Basmala* obecna jest także w *O Bogu w Trójcy Jedynym* na końcu sekcji trynitarnej. Zob. *Fī taṭlīṭ Allāh al-wāḥid*, s. 78.

²⁰ Wyrażenie to jest obecne w arabskich manuskryptach chrześcijańskich, takich jak MS *Sinai Ar.151*, f. 2r (ok. 867 r.) oraz MS *Sinai NF Ar.Parch.14*, f. 24r (ok. 873 r.).

²¹ Zob. S. WEIDNER, *The Koran as a Text from Late Antiquity*: <http://en.qantara.de/content/the-koran-as-a-text-from-late-antiquity-a-european-approach> (26.03.2017).

Boga i oznacza Jego konsekrację danego aktu²². Więcej o muzułmańskiej *basmali* będzie w dalszej części tekstu.

2.2. *Ĥamdala* — Stwórca wszechświata (ww. 1-5)

1. اَللّٰهُمَّ بِرَحْمَتِكَ تَوْفَّقْنَا لِلصَّدَقِ وَالصَّوَابِ .
2. الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ قَبْلَهُ وَكَانَ قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ .
3. الَّذِي لَيْسَ شَيْءٌ بَعْدَهُ وَهُوَ وَارِثُ كُلِّ شَيْءٍ وَاِلَيْهِ مَصِيرُ كُلِّ شَيْءٍ .
4. الَّذِي حَفِظَ بَعْلَمَهُ عِلْمُ كُلِّ شَيْءٍ وَلَمْ يَسْعَ لِذَلِكَ اِلَّا عِلْمَهُ .
5. الَّذِي اِلَى عِلْمِهِ اِنْتَهَى كُلُّ شَيْءٍ وَاَحْصَى كُلُّ شَيْءٍ بَعْلَمَهُ .²³

1. O Boże, w Twoim miłosierdziu i dobru jesteśmy obdarowani prawdą i tym, co prawe.
2. Chwała niech będzie Bogu, przed którym niczego nie było, i który był przed wszystkim,
3. I po którym nie ma niczego; On jest dziedzicem wszechrzeczy i wszystko do Niego powraca;
4. Który w swej wiedzy zachował wiedzę o wszystkim i nic prócz Jego wiedzy nie jest wystarczające dla Niego,
5. W którego wiedzy jest koniec wszechrzeczy, i który zliczył wszystko w swej wiedzy.

Wers 1 zawiera wyrażenie, w którym wybrzmiewa znikomość człowieka i jego zależność od Boga, jako źródła miłosierdzia (رَحْمَةً), prawdy (صَدَقَ) i tego, co prawe (صَوَابَ). Otwierające wiersz 2 zawołanie: „Chwała niech będzie Bogu” (الْحَمْدُ لِلّٰهِ)²⁴ jest wyrażeniem na wskroś muzułmańskim. W Koranie występuje po raz pierwszy w Q1:2²⁵. Jest to formuła w przybliżeniu odpowiadająca hebrajskiemu zawołaniu Hy”WIL.h; (*halelu-Yáh*). *Ĥamdala* jest wychwalaniem za coś, co zależy od woli tego, któremu cześć ta jest oddawana; wszystkie rzeczy pochodzą od Boga i za nie wszystkie, tak poważne, jak i przyjemne, należy Mu się cześć. Podobnie jak *basmala*, również i *Ĥamdala* może mieć także przedislamski rodowód²⁶. Werset 3 modlitwy ukazuje Boga jako odwiecznego, przed którym nie było niczego (الَّذِي لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ قَبْلَهُ)²⁷, który jest początkiem — był przed wszystkim (وَكَانَ قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ) — i końcem całego stworzenia — po którym nie ma niczego (الَّذِي لَيْسَ شَيْءٌ بَعْدَهُ). Te wyrażenia rezonują zawarte w Q57:2 słowa, gdzie Bóg nazwany jest „Pierwszym” (الْأَوَّلُ) i „Ostatnim” (الْآخِرُ)²⁸. Jest On tak-

²² Zob. B. CARRADE VAUX, *Basmala*, w: H.A.R. GIBB, J.H. KRAMES, E. LÉVI-PROVENÇAL, J. SCHACHT (red.), *Encyclopaedia of Islam*, t. I, Leiden 1986, s. 1084–1085; K. ALMBLADH, *The „Basmala” in Medieval Letters in Arabic Written by Jews and Christians*, „Orientalia Suecana” 59 (2010), s. 45.

²³ Za: *Fī taṭlīṭ Allāh al-wāḥid*, s. 74.

²⁴ Znane powszechnie jako *ĥamdala*, będące skrótem arabskiego wyrażenia: *al-ĥamdu li-Llāh* (chwała niech będzie Bogu).

²⁵ Także w dosłownym brzmieniu (الْحَمْدُ لِلّٰهِ) w: Q6:1.45; 7:43; 10:10; 14:39; 16:75; 17:111; 18:1; 23:28; 27:15.59.93; 29:63; 31:25; 34:1; 35:1.34; 37:182; 39:29.74.75; 40:65.

²⁶ Zob. D.B. MACDONALD, *Ĥamdala*, w: B. LEWIS, V.L. MÉNAGE, CH. PELLAT, J. SCHACHT (red.), *Encyclopaedia of Islam*, t. III, Leiden 1986, s. 122–123.

²⁷ Pośrednio: Q112:3 o niezrodzoności Boga.

²⁸ Por. Ap 1,8.17; 21,6; 22,13.

że dziedzicem (وَارِثٌ) stworzenia i jego ostatecznym celem (مَصِيرٌ)²⁹. Kolejnym atrybutem Boga, wybrzmiałym w wersecie 4, jest Jego wszechwiedza (حَفْظٌ) i samowystarczalność Jego wiedzy (وَكَمْ يَسَعُ لَذَلِكَ) (بِعِلْمِهِ عِلْمَ كُلِّ شَيْءٍ)³⁰. To także koraniczne zapożyczenie i jedno z najpiękniejszych imion Boga w Koranie³¹. Wers ostatni przypomina, że wiedza Boga obejmuje kres wszechrzeczy (وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ بِعِلْمِهِ) i ponad nią nie wykraczają rzeczy stworzone, i w niej są one wszystkie zawarte (وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ بِعِلْمِهِ)³². Uwagę zwraca sześciokrotne użycie, w tej sekcji, słów كُلُّ شَيْءٍ (wszystko), którego to apogeum zastosowania przypada na wiersz 12. W ostatnich dwóch wersach cytowanego fragmentu modlitwy otwierającej można odnotować pięciokrotne użycie słowa عِلْمٌ (wiedza). Podkreślenie tego elementu zdaje się wskazywać na jej wagę, a jej poszukiwanie może pochodzić wyłącznie z inspiracji Boga.

2.3. Prośba (ww. 6-7)

6. نَسْأَلُكَ اللَّهُمَّ بِرَحْمَتِكَ وَقُدْرَتِكَ أَنْ تَجْعَلَنَا مِمَّنْ يَعْرِفُ حَقَّكَ وَيَتَّبِعُ رِضَاكَ وَيَتَجَنَّبُ سَخَطَكَ
7. وَيُسَبِّحُ بِأَسْمَائِكَ الْحُسْنَى وَيَتَكَلَّمُ بِأَمْثَالِكَ الْعُلْيَا.

6. Prosimy Ciebie, Boże, przez Twe miłosierdzie i Twą moc, abyś uczynił nas tymi, którzy znają Twą prawdę i podążają za Twoim upodobaniem, lękają się Twego gniewu
7. I wystawiają Tve najpiękniejsze imiona oraz świadczą o Twych wspaniałych przypowieściach.

Przedstawiona tutaj krótka prośba także cechuje się wyraźnymi aluzjami do tekstu Koranu. Odwołanie się do miłosierdzia (رَحْمَةٍ) i mocy (قُدْرَةٍ) Boga mają zarówno podstawę biblijną, jak i koraniczną³³. Poznanie prawdy (يَعْرِفُ حَقَّكَ) i po-

²⁹ Rzeczownik وَارِثٌ jest zazwyczaj tłumaczony jako: „dziedzic”. Innym jego desygnatem jest: „ten, który pozostaje, gdy stworzenia przemijają”, czyli Bóg, do którego wszystko powraca. Zob. E.W. LANE (red.), *An Arabic-English Lexicon*, t. VIII, Beirut 1968, s. 2934. O dziedzictwie wypowiada się także: Q15:23; 21:89; 28:58. Bóg jako dawca życia i śmierci: Q2:258; 50:43; jako cel życia i istnienia (مَصِيرٌ): Q3:28; 5:18; 24:42; 31:14; 35:18; 40:3; 42:15; 60:4; 64:3.

³⁰ Zob. Q6:80; 57:3.

³¹ Q20:98 (هُوَ وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا) (Wszzechwiedzący (العَلِيم)): Q2:158; 3:92; 4:35; 24:41; 33:40. W tym miejscu warto odnotować pewną różnicę. Tekst przedłożony przez Margaret Dunlop Gibson posiada na końcu wersetu 4 rzeczownik عِلْمُهُ (Jego wiedzy). Bazuje na nim także najnowsze angielskie tłumaczenie tego tekstu autorstwa Marka N. Swansona. W przyjętej tutaj wersji tekstu modlitwy otwierającej bazujemy na wstępnej, nowej edycji *Fī taṭlīṭ Allāh al-wāḥid* autorstwa Samira Kh. Samira. Samir, przeciwnie do wspomnianych autorów, za ostatnie słowo wersetu 4 przyjmuje عَقْلُهُ (Jego umysłu). Jednakże bliższe przyjrzenie się *MS Sinai Ar. 154* pozwala podważyć przyjętą przez niego wersję. S.KH. SAMIR, *Une apologie arabe*, s. 94; *MS Sinai Ar. 154 f. 99r*; *Fī taṭlīṭ Allāh al-wāḥid*, s. 74.

³² Wyrażenie to wygląda na dosłowne wykorzystanie koranicznego: وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ (Q72:28).

³³ Miłosierdzie: w Biblii np.: Rdz 43,14; Wj 34,6; Pwt 4,31; Neh 9,31; Tb 3,11; Ps 103,8, 2 Mch 1,24; w Koranie — zob. poniżej. O mocy Boga w Biblii mówią np.: Ps 62,11; 79,11; Hi 26,14; 1 Kor 6,14; 2 Kor 13,4. W Koranie *Wszchemogący* (الْقَدِير) to jedno z imion własnych Boga (Q2:20).

dążanie za wolą Boga (وَيَتَّبِعُ رِضَاكَ)³⁴ zachowują człowieka przed Jego gniewem (سَخَطُ)³⁵. Bojaźń Boga jest zatem podstawą wiedzy o Nim, o której była mowa w poprzednim fragmencie³⁶. W wersecie 7 autor modlitwy mówi o muzułmańskich najpiękniejszych imionach Boga (الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى)³⁷, pod którymi kryją się Boskie atrybuty. Tradycyjnie przyjmuje się, że jest ich dziewięćdziesiąt dziewięć (Q17: 110; 59:22-24), do których dodaje się, jako najwyższe imię (الْأَسْمُ الْأَعْظَمُ) — Allah (اللَّهِ). Imiona te nie tyle niosą przesłanie doktrynalne, co pełnią funkcję doksolologiczną. To także wybrzmiewa w ostatnich słowach wersetu 7. Na zakończenie tego zdania autor nawiązuje do przypowieści (أَمْثَالُ), w których Bóg poucza ludzi. Przypowieści te są jednak zrozumiałe jedynie dla tych, którzy posiadają wiedzę — wierzących (الْمُؤْمِنِينَ); również i ten motyw ma swe źródła w tekście Koranu³⁸.

2.4. Bóg a człowiek (ww. 8-12)

8. أَنْتَ الرَّاحِمُ الرَّحِيمُ
9. عَلَى الْعَرْشِ إِسْتَوَيْتَ وَعَلَى الْخَلَائِقِ عَلَيَّتَ وَكُلَّ شَيْءٍ مَلَيْتَ
10. تَخَيَّرَ وَلَا يُخَارُ عَلَيْكَ تَقْضِي وَلَا يُقْضَى عَلَيْكَ تَسْتَغْنِي عَنَّا وَتَفْتَقِرُ إِلَيْكَ
11. قَرِيبٌ لِمَنْ دَنَا مِنْكَ مُجِيبٌ لِمَنْ دَعَاكَ وَتَضَرَّعَ إِلَيْكَ.
12. فَأَنْتَ اللَّهُمَّ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَاهُ كُلِّ شَيْءٍ وَخَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ

8. Ty jesteś mającym miłosierdzie, miłosierny, najlitościwszy;
9. Zasiadasz na tronie i jesteś większy od wszelkiego stworzenia; Ty wypełniasz wszystkie rzeczy.
10. Dokonujesz własnych wyborów i nic nie jest lepsze od Ciebie; osądzasz i nikt nie może sądzić Ciebie; jesteś wobec nas bogaty, my zaś ubodzy względem Ciebie³⁹.
11. Jesteś obok tych, co zbliżają się do Ciebie, i odpowiedziałeś tym, którzy przychodzą do Ciebie z błaganiami.
12. Jesteś więc, Boże, Panem wszystkich rzeczy, Bogiem wszystkich rzeczy i Stwórcą wszystkich rzeczy.

Trzecia część modlitwy dotyczy różnic między Bogiem a człowiekiem i światem. W w. 8 znajdujemy, właściwe muzułmańskiej *basmali*, wyrażenia: الرَّحْمَانُ („Miłosierny”)⁴⁰, الرَّحِيمُ („Litościwy”)⁴¹ oraz występujące na początku wersetu:

³⁴ Zob. E.W. LANE (red.), *An Arabic-English Lexicon*, t. III, Beirut 1968, s. 1099.

³⁵ W Q5:80 mowa jest o zagniewaniu Boga (سَخَطُ اللَّهِ) na tych, którzy sprzymierzają się z niewierzącymi, niewdzięcznymi wobec Boga (كَافِرُونَ). Więcej na temat koranicznego terminu *kāfir* (Q16:57. 85; 26:18; 30:33; 74:10) zob. W. BJÖRKMAN, *Kāfir*, w: E. VAN DONZEL, B. LEWIS, CH. PELLAT (red.), *Encyclopaedia of Islam*, t. IV, Leiden 1997, s. 407–409.

³⁶ Zob. Prz 1,7.29; 2,5-6.

³⁷ Zob. Q7:180; 17:110; 20:8; 59:24.

³⁸ Zob. Q13:17; 14:25; 24:35; 29:43; 59:21.

³⁹ To zdanie tłumaczone jest także w następujący sposób: „Ty nie potrzebujesz nas, my zaś mamy potrzebę Ciebie”. Zob. M.N. SWANSON, *An Apology for the Christian Faith*, w: A. NOBLE, A. TREIGER (red.), *The Orthodox Church in the Arab World 700–1700. An Antology of Sources*, DeKalb, 2014, s. 43.

⁴⁰ Zob. Q1:1.3; 2:163; 13:30; 17:110. *Al-Rahmān* (Miłosierny) to tytuł sury 55.

⁴¹ Zob. Q1:1.3; 2:37.54.128.143.160.163.173.182.192.199.

الرَّاحِمُ (mający miłosierdzie)⁴². *Basmala* („W imię [*bi-smī*] Boga Miłosiernego, Litościwego”) pojawia się w pierwszym wersecie Q1 tzw. sury otwierającej (*al-Fātiḥa*). Pojawienie się tych koranicznych imion Boga mocno osadza nasz tekst w teologii muzułmańskiej, choć wyrażenia te obecne są także w Starym Testamencie⁴³. Próby chrześcijańskiego ujęcia tej uroczystej koranicznej inwokacji znaleźć można w *Legendzie o Sergiuszu Bahīrze* (wersja arabska)⁴⁴. Jest to dowód na wyraźne wykorzystywanie do celów apologetycznych wyrażen koranicznych poprzez nadanie im chrześcijańskiej interpretacji. Należy zauważyć, że mimo iż *basmala* ma brzmienie wybitnie muzułmańskie, to chrześcijanie stosowali to wyrażenie także w pismach nieapologetycznych, włączając Biblię⁴⁵. Ponadto występujące w *basmali* imiona własne Boga: „Miłosierny” i „Litościwy” należą w islamie do wspomnianych powyżej najpiękniejszych imion Boga. Werset 9 otwiera wyrażenie mówiące o Bogu zasiadającym na tronie (عَلَى الْعَرْشِ إِسْتَوَى). Jest to obraz zarówno biblijny⁴⁶, jak i koraniczny⁴⁷, nawiązujący tak do samego tronu, jak i będący epitetem wyrażającym majestat Boga. W wersecie 10 identycznej proveniencji jest fragment mówiący o tym, że Bog jest Sędzią i nie może być przez nikogo sądzony⁴⁸. Jego samowystarczalność i transcendencja względem stworzenia wybrzmiewa w ostatnim fragmencie tego wersetu, zaś ludzka niedoskonałość i zależność od Boga kontrastuje z Jego całkowitą niezależnością⁴⁹. Werset 11 ponownie podejmuje problem bliskości Boga⁵⁰, Jego poznania i obecności pośród tych, którzy oddają Mu cześć. W zdaniu tym „zbliżanie” i „przychodzenie” nawiązują do czynności wyrażonych w ww. 6-7, tj. „poznania prawdy”, „podążania za Jego upodobaniem”, „lękania się Jego gniewu”, „wychwalania i dawania świadectwa”. Bóg jest także tym, który odpowiada na błagania swych wiernych⁵¹. Ostatni, 12 werset tej sekcji nawiązuje w swej treści do ww. 3-5 i stanowi ich swoistą puentę. Bóg jest: Panem wszystkich rzeczy (رَبُّ

⁴² Por. Q7:151; 12:64; 12:92; 21:83.

⁴³ Zob. Wj 34,6; 2 Krn 30,9; Neh 9,17.31; Ps 86,15; 103,8; 111,4; 145,8; Jl 2,13; Jon 4,2. Na temat przedislamskich źródeł i użycia tych epitetów zob. J.C. GREENFIELD, *From 'LH RĤMN to AL-RAĤMĀN: the Source of a Divine Epithet*, w: B.H. HARY, J.L. HAYES, F. ASTREN (red.), *Judaism and Islam Boundaries, Communication and Interaction. Essays in Honor of William M. Brinner*, Leiden 2000, s. 381–394.

⁴⁴ „Napisałem mu: «W imię Boga, Miłosiernego, Litościwego». Rozumiem pod tymi słowami Świętą, Zjednoczoną Tróję: «Bóg» jest Ojcem i Odwiecznym Światłem; «Miłosierny» jest Synem, który jest miłosierny względem ludzi i nabył ich swą świętą krwią; zaś «Litościwy» jest Duchem Świętym, którego litość udzielona jest hojnie wszystkim i który mieszka we wszystkich wierzących”. B. ROGGEA (red.), *The Legend of Sergius Bahīrā. Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*, 16.16, Leiden 2009, s. 458.

⁴⁵ Zob. tamże, s. 459.

⁴⁶ Zob. 2 Krn 18,18; Iz 6,1; Dan 5,20; 7,9; Ps 11,4; Hbr 8,1; Ap 3,21; 4,2.9-10.

⁴⁷ Szczególnie Q20:5, w którym wyraźne jest nawiązanie także do poprzedniego wersetu modlitwy (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى), oraz Q7:54; 10:3; 13:2; 25:59; 32:4; 57:4.

⁴⁸ Zob. Rdz 18,25; Ez 30,20; Jl 3,12; Ps 75,7; Iz 3,13; 40,23; Jn 5,22; Ap 20,10.12; Q 40:20.

⁴⁹ Por. Q64:6 — w wersecie tym Bóg nazwany jest „samowystarczalnym” (وَاللَّهُ غَنِيٌّ).

⁵⁰ Por. Q2:186.

⁵¹ Por. Q2:186.

﴿كُلُّ شَيْءٍ﴾⁵², Bogiem wszystkich rzeczy (وَلَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ) i Stwórcą wszystkich rzeczy (وَالْخَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ)⁵³. Znamienite jest tutaj potrójne użycie wyrażenia „wszystkie rzeczy” (كُلُّ شَيْءٍ), występującego wcześniej w ww. 2-5.

2.5. Inwokacja (ww. 13-16)

13. اِفْتَحْ أَفْوَاهَنَا وَأَنْشُرْ أَلْسِنَتَنَا وَلَيِّنْ قُلُوبَنَا وَاشْرَحْ صُدُورَنَا

14. لَتَسْبِيحَ إِسْمِكَ الْكَرِيمِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ الْمُبَارَكِ الْمُقَدَّسِ

15. فَإِنَّهُ لَا إِلَهَ قَبْلَكَ وَلَا إِلَهَ بَعْدَكَ

16. إِلَيْكَ الْمَصِيرُ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.

13. Otwórz nasze usta i rozwiąż nasze języki, uczyn miękkimi nasze serca i otwórz nasze piersi⁵⁴,

14. Aby uwielbiać Twe imię, które jest szlachetne, wyniosłe i wielkie, błogosławione i święte.

15. Bowiem zaprawdę nie ma Boga przed Tobą, ani po Tobie.

16. Do Ciebie powrócimy i Tyś jest Wszechmogący.

Ostatnia, inwokacyjna, część modlitwy wyraża w wersecie 13 gotowość modlących się do całkowitego oddania się na służbę Bogu. Informują o tym czasowniki w trybie rozkazującym: „otwórz nasze usta” (اِفْتَحْ أَفْوَاهَنَا), „rozwiąż nasze języki” (وَأَنْشُرْ أَلْسِنَتَنَا)⁵⁵, „uczyn miękkimi nasze serca” (وَلَيِّنْ قُلُوبَنَا)⁵⁶, „otwórz nasze piersi” (وَاشْرَحْ صُدُورَنَا)⁵⁷. Kolejny werset kontynuuje myśl poprzedniego i precyzuje, na czym mają polegać skutki wewnętrznej przemiany modlących się. Jej celem jest wychwalanie (لَتَسْبِيحَ)⁵⁸ szlachetnego, wyniosłego, wielkiego i błogosławionego (إِسْمِكَ الْكَرِيمِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ الْمُبَارَكِ الْمُقَدَّسِ)⁵⁹ Imienia Boga. Werset 15 wyraża absolutną, mono-teistyczną koncepcję Boga, mającą swoje korzenie w Biblii oraz Koranie⁶⁰. Ostatni werset omawianej modlitwy ponownie mówi o Bogu jako celu (إِلَيْكَ الْمَصِيرُ)⁶¹ wszystkich ludzi⁶², zamykając całość omawianego tekstu wyznaniem wiary w Bożą wszechmoc (وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ). To także obecne na kartach Biblii⁶² i Koranu wyrażenie. Występująca w modlitwie jego forma jest kopią tekstu koranicznego⁶³.

⁵² Por. Lb 27,16; Jr 32,27; Q 6:164.

⁵³ Por. Biblia: Rdz 1,1; Iz 37,16; 66,2; J 1,3; Ef 3,9; Ap 4,11. Koran: Q6:106; 13:16; 39:62; 40:62.

⁵⁴ Q6:125; 16:106.20-25.39; 94:1.

⁵⁵ Por. Q20:27.

⁵⁶ Wg Q64:11, Bóg prowadzi serce tego, kto w Niego wierzy.

⁵⁷ Według Q6:125, Bóg otwiera piersi człowieka na islam (يُشْرَحُ صَدْرُهُ لِلْإِسْلَامِ), podobny sens w: Q20:25; 39:22 i 94:1; także sam człowiek może otworzyć swe piersi na niewiarę (وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكَفْرِ صَدْرًا) w: Q16:106.

⁵⁸ Por. Q56:74.96; 69:52; 87:1.

⁵⁹ Por. Q55:78 (تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ).

⁶⁰ Biblia: 2 Sm 7,22; 2 Krl 5,15; 1 Krm 17,20; Koran: Q40:3.

⁶¹ Zob. komentarz do wersetu 3.

⁶² Biblia stosuje tutaj imię własne Boga: *el-Šaddai* (אל שדי): Rdz 17,1; 28,3; 35,11; 43,14; 48,3.

⁶³ W Koranie istnieje 33 takie lub podobne sformułowania. Dla przykładu można przytoczyć: Q3:26; 66:8 (إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ).

3. Zakończenie

Przedstawiona tutaj analiza modlitwy otwierającej tekst *O Bogu w Trójcy Jedy-nym* ukazuje, że znacząco odbiega on od klasycznych dzieł apologetycznych chrześcijaństwa. Wyjątkowość analizowanego tutaj fragmentu zasadza się na jego złożonej koncepcji literackiej, służącej, w zamyśle autora, wyartykułowaniu jedności teologicznej przesłania tekstu. Powierzchnowa lektura omawianych wersów nie dostarcza czytelnikowi zasadniczo żadnych informacji świadczących o tle religijnym autora. Brak w nim jakiegokolwiek ewidentnej aluzji do treści, które mogłyby przywoływać na myśl chrześcijaństwo⁶⁴. Jednak bliższe przyjrzenie się pewnym fragmentom, zastosowanym tutaj wyrażeniom, przynosi zaskakujące rezultaty. Zgodnie z tym, co wykazano, wiele użytych w tekście modlitwy wyrażen pochodzi z Koranu. Co ważniejsze, te liczne aluzje koraniczne nie są oderwanymi od całości tekstu cytata-mi, użytymi na potrzeby konkretnej argumentacji. Przeciwnie, w tekście modlitwy otwierającej czytelnik ma do czynienia z umiejętnym wykorzystaniem odpowiednich fragmentów sur koranicznych w taki sposób, że stają się one integralną częścią prezentowanego tekstu, przez co trudną do zidentyfikowania w aspekcie ich rzeczywistego pochodzenia. Sponuje to, że wykorzystywane przez anonimowego autora fragmenty Koranu nie tyle były przezeń wyuczone, co wewnętrznie przyswojone. Tekst modlitwy, podobnie jak i pozostałej części traktatu *O Bogu w Trójcy Jedy-nym*, wpisuje się niezauważalnie w teologiczny kontekst funkcjonowania wspólnoty chrześcijańskiej w środowisku zdominowanym przez muzułmanów. Swobodne posługiwanie się treściami koranicznymi w tekście chrześcijańskim świadczyć może o ich rozpowszechnieniu w przestrzeni publicznej do tego stopnia, że były one w jakiejś mierze znane także wśród chrześcijan. Biorąc pod uwagę fakt, że także w pozostałej części *O Bogu w Trójcy Jedy-nym* z łatwością można odnaleźć wiele nawiązań do treści koranicznych, można wnioskować, że anonimowy autor tekstu posłużył się Koranem celem wykazania prawdziwości i aktualności chrześcijaństwa. Wówczas taki zabieg miałby podwójny wymiar. Z jednej strony mógłby on stanowić bardzo konkretne wsparcie dla chrześcijan będących obiektem ataków ze strony muzułmańskiej, z drugiej zaś stanowić jakieś medium w ewentualnej ewangelizacji ludności muzułmańskiej. Jakkolwiek, biorąc pod uwagę treść całości dokumentu, bardziej prawdopodobna jest jego funkcja apologetyczna.

STRESZCZENIE

Najstarszym znanym chrześcijańskim tekstem napisanym w języku arabskim jest *O Bogu w Trójcy Jedy-nym* (Sinai Ar. 154). Jego nowość polega nie tylko na języku kompozycji, ale

⁶⁴ Por. S.KH. SAMIR, *The Earliest Arab Apology for Christianity* (c. 750), s. 69; M.N. SWANSON, *Beyond Proof-texting*, s. 307.

nade wszystko na sposobie, w jaki anonimowy autor prezentuje wiarę chrześcijańską, gdyż tekst ten odwołuje się do dwóch źródeł: biblijnego i koranicznego. Metoda ta wiedzie prym w modlitwie otwierającej tekst. Wyraźne aluzje do tekstu Koranu sugerują, że anonimowy autor tego tekstu starał się wykorzystać koraniczną naukę o objawieniu Boga, adaptując ją do potrzeb uzasadniania autentyczności chrześcijaństwa w oparciu o Koran.

Słowa kluczowe: MS *Sinai Ar. 154*, chrześcijaństwo arabskie, islam, dialog międzyreligijny.

Contextual Apologetics of the Arabic Speaking Christians in the Opening Prayer of *On the Triune Nature of God* (Sinai Ar. 154)

Summary

On the Triune Nature of God (Sinai Ar. 154) is the oldest-known Christian text written in Arabic. Its innovation consists not only in the language of the composition itself, but most of all it is expressed in the way its anonymous author presents Christian faith referring explicitly to both Bible and Qur'ān. This method plays a leading role in the prayer that opens the whole text. The explicit allusions to the Qur'ān may suggest that the author attempted to use some Qur'ānic verses to prove the authenticity of the Christian religion.

Key words: MS *Sinai Ar. 154*, Arab Christianity, Islam, interreligious dialogue.

Bibliografia

- ALMBLADH K., *The „Basmala” in Medieval Letters in Arabic Written by Jews and Christians*, „Orientalia Suecana” 59 (2010), s. 45–60.
- An Arabic-English Lexicon*, E.W. LANE (red.), t. III, Beirut 1968.
- An Arabic-English Lexicon*, E.W. LANE (red.), t. VIII, Beirut 1968.
- BJÖRKMAN W., *Kāfir*, w: E. VAN DONZEL, B. LEWIS, CH. PELLAT (red.), *Encyclopaedia of Islam*, t. IV, Leiden 1997, s. 407–409.
- CARRA DE VAUX B., *Basmala*, w: H.A.R. GIBB, J.H. KRAMES, E. LÉVI-PROVENÇAL, J. SCHACHT (red.), *Encyclopaedia of Islam*, t. I, Leiden 1986, s. 1084–1085.
- CRONE P., COOK M., *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge 1977.
- Fī tatlīl Allāh al-wāḥid, w: *An Arabic Version of the Acts of the Apostles and the Seven Catholic Epistles from an Eighth or Ninth Century MS. In the Convent of St Catherine on Mount Sinai, with a Treatise On the Triune Nature of God*, ed. trans. M. Dunlop Gibson, „Studia Sinaitica” 7 (1899), s. 2–36 (tekst angielski), s. 74–107 (tekst arabski).
- GREENFIELD J.C., *From 'LH RḤMN to AL-RAḤMĀN: the Source of a Divine Epithet*, w: B.H. HARY, J.L. HAYES, F. ASTREN (red.), *Judaism and Islam Boundaries, Communication and Interaction. Essays in Honor of William M. Brinner*, Leiden 2000, s. 381–394.

- GRIFFITH S.H., *A Ninth Century „Summa Theologiae Arabica”* w: S.KH. SAMIR (red.), *Actes du Deuxième Congrès International d'Études Arabes Chrétiennes* (1984), (Orientalia Christiana Analecta 226), Rome 1986, s. 123–141.
- GRIFFITH S.H., *Faith and Reason in Christian „Kalām”: Theodore Abū Qurrah on Discerning the True Religion*, w: S.KH. SAMIR, J.S. NIELSEN (red.), *Christian Arabic Apologetics During the Abbasid Period (750–1258)*, Leiden – New York – Köln 1994, s. 1–43.
- GRIFFITH S.H., *The Church in the Shadow of the Mosque. Christians and Muslims in the World of Islam*, Princeton 2008.
- GRIFFITH S.H., *The Monk in the Emir's „Majlis”: Reflections on a Popular Genre of Christian Literary Apologetics in Arabic in the Early Islamic Period*, w: H. LAZARUS-YAFEH, M.R. COHEN, S. SOMEKH, S.H. GRIFFITH (red.), *The Majlis. Interreligious Encounters in Medieval Islam*, Wiesbaden 1999, s. 13–65.
- GRIFFITH S.H., *The Qur'an in Arab Christian Texts; the Development of an Apologetical Argument: Abu Qurrah in the Majlis of al-Ma'mun*, *ParOr* 24 (1999), s. 203–233.
- HAYEK M., *‘Ammār al-Baṣrī; apologie et controverses*, Beirut 1977.
- IOHANNES DAMASCENES, *De Haeresibus*, PG 94, 677–780.
- MACDONALD D.B., *Hamdala*, w: B.LEWIS, V.L. MÉNAGE, CH. PELLAT, J. SCHACHT (red.), *Encyclopaedia of Islam*, t. III, Leiden 1986, s. 122–123.
- MARCUZZO G.B., *Le dialogue d'Abraham de Tibériade avec 'Abd al- Rahmān al-Hāsimī à Jérusalem vers 820: étude, édition critique et traduction annotée d'un texte théologique chrétien de la littérature arabe*, Rome 1986.
- MNICH Z BĚT HĀLĒ, *Disputatio*, MS Diyabakir Syr. 95, fol. 1–8.
- MS Sinai Ar. 154, fol. 99r–139r.
- SADOWSKI M., *Funkcja hidżabu w chrystologii najstarszego arabskojęzycznego tekstu chrześcijańskiego „O Bogu w Trójcy Jedynym” (Sinai Ar. 154), „Teologia i Człowiek”* 38 (2017), 2, s. 177–196.
- SADOWSKI M., *Teologia arabskich chrześcijan. Novum czy déjà vu?*, „Teologia i Człowiek” 26 (2014), nr 2, s. 211–234.
- SAHAS D.J., *John of Damascus on Islam. The „Heresy of the Ishmaelites”*, Leiden 1977.
- SAMIR S.KH., *Date de composition de la „Somme des aspects de la foi”*, *OCP* 51 (1985), s. 352–387.
- SAMIR S.KH., *La „Somme des aspects de la foi”, oeuvre d'Abū Qurrah?* w: TENZE (red.), *Actes du Deuxième Congrès International d'Études Arabes Chrétiennes* (1984), (Orientalia Christiana Analecta 226), Rome 1986, 93–121.
- SAMIR S.KH., *The Earliest Arab Apology for Christianity (c. 750)*, w: S.KH. SAMIR, J.S. NIELSEN (red.), *Christian Arabic Apologetics During the Abbasid Period (750–1258)*, Leiden – New York – Köln 1994, s. 57–114.
- SAMIR S.KH., *Une apologie arabe du christianisme d'époque umayyade?*, „Parole de l'Orient” 16 (1990–1991), s. 85–106.
- SWANSON M.N., *Beyond Prooftexting: Approaches to the Qur'ān in Some Early Arab Christian Apologies*, „The Muslim World” 88 (1998), 3–4, s. 297–319.

SWANSON M.N., *An Apology for the Christian Faith*, w: A. NOBLE, A. TREIGER (red.), *The Orthodox Church in the Arab World 700–1700. An Antology of Sources*, DeKalb 2014, s. 40–59.

The Legend of Sergius Baḥīrā. Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam, B. ROGGEMA (red.), Leiden 2009.

TREIGER A., *The Arabic Tradition*, w: A. CASIDAY (red.), *The Orthodox Christian World*, London 2012, s. 89–104.

TYMOTEUSZ, *Al-muḥāwarah al-dīniyya allatī ġarat bayna l-ḥalīfah al-Maḥdī wa Ṭimā-thāwus al-ġāʾilīq*, w: R. CASPAR, *Les versions arabes du dialogue entre le Catholicos Timothée I et le Calife Al-Mahd'i (IIe/IIIe siècle)* „*Mohammed a suivi la voie des prophètes*”, „Islamochristiana” 3 (1977), s. 107–175.

WEIDNER S., *The Koran as a Text from Late Antiquity*: <http://en.qantara.de/content/the-koran-as-a-text-from-late-antiquity-a-european-approach> (26.03.2017).

MICHAŁ SADOWSKI, dr; prezbiter diecezji wrocławskiej; wykładowca teologii dogmatycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, sekretarz wydawnictwa „Teologia i Człowiek”. E-mail: michalsadowski@umk.pl.

